

Chine des Lumières et Lumières chinoises

Anne Cheng

Dans Rue Descartes 2015/1 (N° 84), pages 4 à 10
Éditions Collège international de Philosophie

ISSN 1144-0821
DOI 10.3917/rdes.084.0004

ANNE CHENG*

Chine des Lumières et Lumières chinoises

Pourquoi la Chine ?

Sans doute parce qu'il est impossible de laisser de côté cette civilisation ancienne qui, malgré de multiples et profondes ruptures historiques, a maintenu un semblant de continuité durant au moins deux millénaires. Les penseurs des Lumières ne s'y sont pas trompés puisque la Chine leur apparaît comme une référence majeure, voire un modèle à imiter. Pour Leibniz, l'Empire chinois fait figure, ni plus ni moins, d'élément fondateur du principe d'universalité de la raison.

Il y a dans la Chine une morale extérieure admirable à certains égards, jointe à une doctrine philosophique, ou bien à une théologie naturelle, vénérable par son antiquité, établie et autorisée depuis trois mille ans environ, longtemps avant la philosophie des Grecs, laquelle est pourtant la première dont le reste de la terre ait des ouvrages, nos Livres saints toujours exceptés ; ce serait une grande imprudence et présomption à nous autres venus après eux, et sortis à peine de la barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paraît point s'accorder d'abord avec nos notions scolastiques ordinaires [1].

Dans leur combat contre l'obscurantisme religieux, visant à « écraser l'infâme » selon l'expression de Voltaire, un Pierre Bayle ou un Christian Wolff croient voir dans la Chine et son éthique confucéenne le modèle d'une morale rationnelle sans le support de la religion, créant ainsi le mythe, corroboré par les missionnaires jésuites, selon lequel les Chinois n'ont pas l'esprit religieux, voire pas de religion.

Un autre mythe à la vie dure est celui du « despotisme éclairé » dont les philosophes des Lumières ont caractérisé le régime impérial chinois et qui est en fait à rapporter à une Chine

devenue mandchoue depuis 1644 et destinée à le rester jusqu'à l'effondrement du système impérial lui-même en 1911. Il faut souligner à ce propos l'influence considérable exercée par la *Description de l'Empire de la Chine* du Père Jean-Baptiste Du Halde, publiée à Paris en 1735. De manière largement idéalisée (le régime mandchou se distinguant en réalité des dynasties chinoises précédentes par un plus grand autoritarisme), l'ouvrage présente un pouvoir impérial éclairé, dirigé par un « roi-philosophe » et conseillé par une élite de lettrés-fonctionnaires sélectionnés par examens, une économie fondée sur la primauté de l'agriculture et la modération des impôts, une société policée et éduquée, etc. C'est avec la Révolution française que cette véritable « sinomania » tend à se dissiper et finit par s'inverser en une sinophobie qui persistera tout au long du XIXe siècle, la Chine apparaissant désormais comme un repoussoir des nouvelles valeurs républicaines et de l'institution philosophique, perçue comme spécifiquement européenne et d'origine grecque [2].

L'Europe des philosophes a créé un mythe chinois, mais est-il possible, de fait, d'établir un lien entre la Chine et l'esprit des Lumières ?

Il est évident qu'on ne saurait plaquer sur la Chine le schéma des Lumières, pur produit de l'évolution historique, plurielle et contrastée, des cultures européennes. Mais on peut se demander, d'une part, ce qui a pu séduire les esprits des Lumières dans l'image, certes déformée, qu'ils se faisaient de la Chine ; et, d'autre part, s'il y aurait eu dans l'histoire chinoise un *moment*, non pas identique ni même équivalent mais comparable de par ses multiples dimensions et répercussions. Or, on peut considérer que ces deux questions se rejoignent, puisque le moment qui me semble avoir valeur emblématique a été historiquement déterminant pour la configuration de la Chine telle qu'elle se présente aux élites européennes par le truchement des missionnaires aux XVIIe-XVIIIe siècles.

Si l'on devait, donc, désigner un moment de l'histoire chinoise qui a marqué pour longtemps et sur une vaste aire culturelle un tournant dans la façon d'envisager le moi, le monde et la société, c'est bien celui du néo-confucianisme qui commence au début de la dynastie des Song, aux alentours de l'an mille de l'ère chrétienne. Avant d'aborder ce que la sinologie occidentale appelle « néo-confucianisme », il convient de rappeler, fût-ce sommairement, ce que l'on entend par le mot « confucianisme », qui est en soi un néologisme dû aux missionnaires européens. Il n'existe pas, en effet, de terme chinois qui corresponde à ce

« -isme », ni même à une doctrine qui serait associée à la figure de Confucius. Ce nom lui-même est une forme latinisée par les jésuites de l'appellation chinoise de maître Kong qui a vécu entre le VIe et le Ve siècle avant l'ère chrétienne (à peu près à la même époque que le Bouddha en Inde et les présocratiques en Grèce) et dont l'enseignement a été, comme on le sait, déterminant dans la formation de la culture chinoise. On ne saurait donc trop souligner que « confucianisme » est une appellation générique et –ô combien– réductrice pour désigner en réalité un ensemble extrêmement vaste et complexe de convictions philosophiques, mais aussi de pratiques sociales, institutionnelles, politiques, symboliques, qui s'est développé autour de la figure de Confucius et qui a informé les structures de la Chine impériale à partir des IIIe-IIe siècles avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire pendant plus de deux millénaires.

Ce qui prime dans l'enseignement confucéen (dont nous ne pouvons guère ici qu'indiquer les lignes de force), c'est la foi en l'humain (ce que j'ai appelé ailleurs le pari sur l'homme [3]), en sa capacité de perfectionnement à l'infini qui commence par l'éducation, par « l'apprendre », et en l'importance du lien humain dans la constitution d'un corps socio-politique susceptible de se gérer de manière autonome par les rites pour parvenir à un équilibre harmonieux et durable. L'idée prédominante ici n'est pas que le monde existe de par une quelconque instance ou volonté divine, mais que, envisagé d'un point de vue avant tout humain, il trouve de lui-même son équilibre interne grâce à une bonne gestion des relations entre les membres qui y participent. Nous avons donc une vision du monde et de l'homme enracinée dans une exigence éthique et rituelle plus que religieuse, du moins au sens où on l'entendrait dans un contexte monothéiste. On perçoit ainsi d'emblée ce qui a pu intéresser, voire séduire, nos philosophes des Lumières, eux-mêmes lancés dans une quête d'autonomie par rapport à l'ordre divin.

Le « moment néo-confucéen » : en quoi est-il un moment de lumière(s) ?

Nous avons jusqu'à maintenant contextualisé de manière très large et, il faut bien le dire, sauvagement sommaire pour en arriver à ce moment privilégié qui, à mon sens, est déterminant pour comprendre comment a pu se produire cette fameuse interaction entre le monde chinois et l'esprit des Lumières. Ce moment, nous l'avons situé, pour donner un point de repère commode, aux alentours de l'an mille de l'ère chrétienne : pendant que l'Europe s'active à ériger des cathédrales, la Chine est occupée à construire un nouvel ordre socio-politique.

Dès la haute Antiquité, autour de l'an mille avant l'ère chrétienne, la civilisation chinoise avait connu un moment fondateur : avec l'avènement de la dynastie Zhou s'instaurait une vision anthropocosmique qui allait nourrir les spéculations si fécondes des Royaumes Combattants et devenir pour longtemps une matrice de représentation. Un autre temps fort survient deux millénaires plus tard, avec l'instauration de la brillante dynastie Song au Xe siècle. Certains n'ont pas hésité à voir dans ce tournant l'avènement de la modernité chinoise – un équivalent, en quelque sorte, de la Renaissance ou des Lumières en Europe. De même que ces dernières ont eu des répercussions jusque dans le monde occidental moderne, la mutation qui se produit en Chine au début des Song est porteuse d'une culture qui devait perdurer pendant un millénaire, jusqu'à l'aube du XXe siècle.
Dès le milieu des Tang, au début du VIIIe siècle, s'amorce une transformation capitale dont le ressort est d'abord économique : d'un ordre social fondé sur un réseau de dépendances personnelles, on passe à un autre, où les rapports entre les individus sont médiatisés en grande partie par les lois de l'économie monétaire et de la propriété privée. Sous les Song, la propriété foncière, de nature très différente de celle de l'aristocratie Tang, forme l'assise économique principale de la nouvelle « classe mandarinale » dont le destin allait se confondre avec celui de l'empire :

une classe dont les membres, sur la base d'une culture confucianiste qui est conçue comme une qualification morale, passent par le système des examens pour accéder à la carrière de fonctionnaire. [...] Elle n'est pas une classe fermée, fondée sur le principe de la naissance, mais une classe ouverte fondée sur celui de l'aptitude, dans les préoccupations de laquelle le savoir joue un rôle de tout premier plan. C'est la perspective ouverte par cette combinaison de la culture, du talent et de l'activité politique qui, jointe au dynamisme social engendré par l'économie monétaire, a produit la vigueur et l'idéalisme exceptionnels de cette classe [4].

Après la longue période de troubles et de fragmentation politique qui marquent toute la fin des Tang et l'époque dite des Cinq Dynasties, avec les Song (960-1279) s'ouvre de fait une ère nouvelle. Même si la dynastie reste en butte constante aux risques d'invasions barbares, elle prône les valeurs civiles propres aux lettrés-fonctionnaires recrutés par examens et loyaux au trône impérial. C'est en grande partie cet essor de la catégorie lettrée dans un contexte de paix et de prospérité relatives qui explique les sommets de raffinement et de créativité atteints par la culture Song dans tous les domaines, à commencer par la pensée philosophique et le genre poétique. Les

musées de Chine et du monde (notamment Guimet et Cernuschi à Paris) regorgent de trésors magnifiques – peintures, sculptures, céramiques, porcelaines, etc. – datant de cette époque et témoignant d'une qualité esthétique sans précédent et rarement égalée depuis.

Avec l'ouverture et le développement des concours de recrutement officiels s'imposent de nouveaux besoins d'éducation et la nécessité de créer des écoles. Près de quatre cents académies privées auraient été créées sous les Song, dont certaines attiraient jusqu'à un millier de disciples ; elles constituaient pour les lettrés des structures propres et autonomes, des lieux d'échanges intellectuels et de pratiques rituelles. Cet esprit d'initiative inédit est à mettre en rapport avec le relâchement du contrôle très strict exercé jusqu'alors par le pouvoir central sur les monastères, ce qui eut pour effet la prolifération d'associations laïques, bouddhistes ou taoïstes, et, parallèlement, d'organisations confucéennes privées, éducatives ou caritatives, intermédiaires entre la cellule familiale et l'administration locale.

De ce besoin éducatif, ainsi que de la nécessité de rallier à des valeurs morales traditionnelles une société gagnée par l'engouement pour le taoïsme et le bouddhisme, naît un nouvel élan confucéen. Il convient de souligner, à cet égard, le rôle déterminant joué par le développement considérable, dès le Xe siècle, de la xylographie, technique de reproduction de l'écrit rapide et bon marché. Les études classiques, quelque peu éclipsées sous les Tang, reviennent à l'honneur et bénéficient du patronage impérial. On peut voir là, non seulement un sursaut, mais aussi une « démocratisation » de la culture savante [5], rendus possibles par l'essor de l'imprimerie qui avait d'abord servi à propager la foi bouddhique et qui permettait à présent de diffuser le corpus canonique confucéen et sa riche littérature exégétique, dont la connaissance était obligatoire pour la préparation des examens civils. À noter que ce programme éducatif ne concerne pas seulement la culture lettrée : c'est sous les Song que commencent à fleurir les traités sur les techniques d'éducation, notamment celle des enfants depuis le plus jeune âge, voire dès le stade du fœtus !

Sur le plan des idées, on assiste à une véritable régénération du confucianisme à l'issue d'un millénaire d'acculturation du bouddhisme qui a commencé à pénétrer en Chine au début de l'ère chrétienne à partir de l'Inde (le premier « Occident » de la Chine, rappelons-le) et qui, après avoir perdu beaucoup de ses caractéristiques indiennes, a largement rayonné sous des formes spécifiquement chinoises dans toute l'Asie orientale. La réaction néo-confucéenne à l'influence bouddhique s'accompagne d'une remise en valeur de la cosmologie ancienne, fondée sur la primauté de l'énergie vitale et l'alternance du Yin et du Yang et formalisée dans

le fameux *Yijing* ou *Livre des Mutations* : vision du monde totalisante et parfaitement cohérente qui ne devait pas manquer – on comprend pourquoi – de susciter le plus vif intérêt d'un philosophe comme Leibniz. Un autre point de convergence avec les préoccupations des Lumières a été l'accent placé par les néo-confucéens sur une dimension individuelle de la pratique morale confucéenne. Autant le confucianisme ancien avait porté principalement sur la gestion des relations socio-politiques, autant ce confucianisme renouvelé privilégiait le perfectionnement moral de soi au plan individuel [6].

C'est ce nouvel esprit confucéen qui se trouva puissamment synthétisé au XIIe siècle dans la pensée de Zhu Xi (1130-1200), puis imposé comme orthodoxie d'État dans les examens mandarinaux par la dynastie mongole des Yuan aux XIVe-XVe siècles, avant d'être largement diffusé dans tout le monde sinisé (Corée, Japon, Viêt Nam) où il connut des développements extrêmement fructueux et créatifs. Le « moment néo-confucéen » prenait ainsi une dimension « universaliste » (du moins au sens chinois du terme) non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps puisque c'est lui qui fut porté à la connaissance de l'Europe des Lumières au XVIIIe siècle. C'est encore lui qui constitue, depuis le début du siècle dernier, une référence centrale pour les intellectuels chinois, mais aussi coréens et japonais, qui sont portés à réfléchir, au sein d'un courant qualifié de « nouveau confucianisme contemporain », sur la manière de répondre à la modernité occidentale (largement informée, quant à elle, par l'esprit des Lumières) en s'efforçant de puiser dans un vivier propre et des traditions aux origines très anciennes.

NOTES

* Anne Cheng est titulaire de la Chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine au Collège de France. Elle s'intéresse à l'histoire des idées, et plus particulièrement du confucianisme, en Chine et dans les cultures voisines. Parmi ses nombreuses publications dans ce domaine figurent une traduction des *Entretiens de Confucius* et une *Histoire de la pensée chinoise*, toutes deux parues aux Éditions du Seuil. Elle co-dirige la collection « Bibliothèque chinoise » aux Éditions des Belles Lettres.

1.*Lettre sur la philosophie chinoise à M. de Rémont* (1716), citée dans Frémont (Christiane), *Leibniz – Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Paris, Éditions de L'Herne, Paris, 1987, p. 81.
2.La question du rapport entre Chine et philosophie, et du renversement que l'on observe à cet égard entre le XVIII[e] et le XIX[e] siècles en Europe, est abordée dans le numéro de la revue *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 27 (2005) intitulé «Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question».
3.Voir ma traduction des *Entretiens* de Confucius, parue dans la coll. «Points-Sagesses» aux Éditions du Seuil en 1981, ainsi que mon *Histoire de la pensée chinoise*, parue chez le même éditeur en 1997 et rééditée en format poche dans la coll. «Points-Essais» en 2002.
Tzvetan Todorov, pour sa part et dans un contexte différent, parle du «pari humaniste» dans *Le Jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris, Éditions Grasset, 1998.
4.Shimada (Kenji), dans un article de 1958 cité par Billeter (Jean François), *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Genève, Éditions Droz, 1979, p. 80-81.
5.*Cf.* Gernet (Jacques), *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 260. La première édition imprimée des Classiques confucéens est achevée en 951. *Cf.* Carter (Thomas F.), *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, 1925, éd. revue et augmentée par Goodrich (Luther C.), New York, Ronald Press, 1955 ; Pelliot (Paul), *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*, Paris, Éditions Adrien Maisonneuve, 1953 ;
Drège (Jean-Pierre), «Des effets de l'imprimerie en Chine sous la dynastie des Song», *Journal asiatique*, t. 282, n° 2, 1994, p. 391-408.
6.Il peut être intéressant de noter, dans le présent contexte, que le terme chinois *meng* (qui désigne les «esprits embrumés» de ceux qui n'ont encore rien appris et qu'il s'agit d'«éveiller» à la connaissance) se trouve dans le titre d'un des plus fameux ouvrages du début des Song sur la culture morale néo-confucéenne, le *Zheng meng* de Zhang Zai (1020-1078), et se retrouve dans le mot composé qui a été retenu pour traduire les Lumières, *qi meng*.